

تحول مفهوم همه عاشق‌انگاری در حکمت اشراقی سهروردی: از عشق مشائی تا هستی‌شناسی نوری

نادیا مفتونی *

چکیده

مفهوم «همه‌عاشق‌انگاری» در اندیشه سهروردی، گذری تحلیلی از الگوهای مشائی به چارچوبی هستی‌شناختی در حکمت اشراقی است. پژوهش پیش رو با روش تحلیلی-توصیفی و با واکاوی آثار مشائی و اشراقی سهروردی، به تبیین تحولات، مبانی و کارکردهای این مفهوم می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که سهروردی در دوره مشائی، تعریف سبنوی عشق -یعنی ابتهاج به تصور حضور کمال- را می‌پذیرد، اما در دوره اشراقی، آن را با هستی‌شناسی نوری پیوند زده و عشق را اصل انتظام‌بخش کیهان می‌داند. در این نظام، هر مرتبه از وجود، بر اساس نسبت نوری-غاسقی خود، دارای «محبت» به مرتبه عالی و «قهر» بر مرتبه سافل است.

حرکت افلاک، تحولات عالم طبیعت و سیر معنوی انسان، همگی در پرتو این دیالکتیک عشق و قهر تبیین می‌شوند. همچنین، شیخ اشراق معیار سعادت و شقاوت را در جهت‌مندی عشق میدانند؛ بگونه‌ای که عشق سافل به عالی، موجب کمال و سعادت و عشق عالی به سافل، موجب انحطاط و شقاوت است. پژوهش حاضر بیانگر آن است که همه‌عاشق‌انگاری در اندیشه سهروردی، نه یک گزاره روان‌شناختی صرف، بلکه اصل کیهان‌شناختی و هستی‌شناسانه‌ای است که پیوند نظاممند میان نور، جمال، محبت، قهر و سلسله‌مراتب وجود را آشکار می‌سازد. این گذار، نشان‌دهنده عبور سهروردی از صورت‌گرایی مشائی به شهودگرایی اشراقی است که زمینه‌ساز تأثیرات

* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران؛ nadiaaftouni@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۲/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۳/۱۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1405.31.4.1.5

فردا
مرد

ژرف بر حکمت متعالیه و عرفان اسلامی گردید. این پژوهش با تأکید بر پیوند معرفت نوری و هستی عشقی، نشان میدهد که چگونه سهروردی بر اساس تلقی عشق بمتابۀ نیروی محرکه وجود، الگویی یکپارچه برای تبیین سیر از کثرت به وحدت ارائه داده است.

کلیدواژگان: همه‌عاشق‌انگاری، جمال، محبت، قهر، حکمت اشراق، سهروردی.

طرح مسئله

مفهوم «همه‌عاشق‌انگاری» بمتابۀ اصلی کیهان‌شناختی و روان‌شناختی، ریشه در فلسفۀ یونان دارد؛ جایی که افلاطون در مهمانی عشق را واسطۀ اتصال ناقص به کامل میدانست و ارسطو محرک نخستین را معشوق غایی فلکها قلمداد میکرد. این میراث، در حکمت اسلامی توسط ابن‌سینا بنحو نظاممند صورتبندی شد و در رسالۀ بی‌مستقل با عنوان رسالۀ فی‌العشق، عشق را شوق فطری همه موجودات به کمال ذاتیشان تبیین نمود (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۴۵). سهروردی در مقام بنیانگذار حکمت اشراق، این مفهوم را از میراث مشائی اخذ کرد، اما آن را در چارچوب هستی‌شناسی نوری و با محوریت دیالکتیک «محبت و قهر» بازآرایی نمود. در نگاه او، عشق دیگر تنها یک حالت نفسانی یا ابتهاج به تصور کمال نیست، بلکه از سنخ نور است که در هر

مرتبۀ از وجود، بسته به نسبت نوری-غاسقی، بصورت شوق به بالا و قهر به پایین تجلی می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۳۷-۱۳۶).

پژوهشهای پیشین بطور عمده بر جنبه‌های اخلاقی، ادبی یا عرفانی عشق در آثار سهروردی متمرکز شده‌اند و از تحلیل نظاممند تحولات این مفهوم در گذار از دورۀ مشائی به اشراقی، و نیز از پیوند نظامند آن با سلسله‌مراتب انوار، جمال و حرکت کیهانی، غفلت ورزیده‌اند (کرین، ۱۳۷۵: ۱۸۲؛ نصر، ۱۳۸۱: ۶۴). پرسش اصلی پژوهش پیش رو این است که سهروردی چگونه مفهوم عشق را از یک امر روان‌شناختی-مشائی به یک اصل هستی‌شناختی-اشراقی ارتقا داد و این اصل چگونه با قاعدۀ «قهر عالی بر سافل و شوق سافل به عالی»، انتظام جهان ممکنات را تبیین میکند؟ همچنین، چرا در نظام فکری او، عشق معکوس (عشق عالی به سافل) مایۀ شقاوت و انحطاط دانسته میشود؟ نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسشهاست و نشان میدهد که سهروردی چگونه عشق را بعنوان نیروی محرک حرکت افلاک، عامل پیوند مراتب نوری و غاسقی، و معیار سیر صعودی یا نزولی نفس بازتعریف میکند. این مقاله درصدد است با کنار نهادن نگاههای تک‌بعدی به عشق در آثار شیخ‌اشراق، قرائتی یکپارچه از تحول «همه‌عاشق‌انگاری» در سیر فکری او عرضه نماید و پیوند ناگسستنی میان هستی‌شناسی نوری، کیهان‌شناسی حرکتی و انسان‌شناسی اخلاقی-عرفانی او را آشکار سازد.

این امر نه تنها به فهم دقیقتر حکمت اشراقی کمک میکند، بلکه ظرفیتهای تبیینی عشق در فلسفه اسلامی را در مقایسه با الگوهای مشائی، روش‌تر مینماید.

پیشینه تحقیق

مفهوم عشق و سریان آن در مراتب وجود، از دیرباز کانون توجه حکما، عرفا و فلاسفه طبیعی‌دان بوده و ریشه‌های نظری آن به فلسفه یونان بازمی‌گردد. در سنت یونانی، افلاطون در رساله مهمانی عشق را نیرویی میانی بین فقر و غنا، و محرک سیر نفس بسوی جمال مطلق معرفی کرده است. ارسطو نیز در «متافیزیک» محرک نخستین را بعنوان «معشوق» و «غایت نهایی» حرکت افلاک ترسیم نموده که بدون تأثیر مادی، با جاذبه کمال خویش، کیهان را بحرکت درآورده است. این دو الگو، زمینه‌ساز صورت‌بندی‌های بعدی در فلسفه اسلامی شدند. در حکمت مشاء، ابن‌سینا نخستین متفکری بود که مفهوم عشق را از ساحت اسطوره‌یی و ادبی فراتر برده و در رساله‌یی مستقل بنام رساله فی العشق، آن را بعنوان اصلی کیهان‌شناختی و روان‌شناختی نظام‌مند ساخت. او عشق را «شوق فطری هر موجود به کمال ذاتیش» تعریف میکند و با استناد به حدیث «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق»، سریان عشق را از مجردات تا جمادات، اثبات مینماید.

پژوهشهایی متعدد به تبیین این نظریه پرداخته‌اند؛ از جمله، جورج بواس (Boas, 1967) در مدخل «عشق» دانشنامه فلسفه، ریشه‌های یونانی و انتقال آن به سنت اسلامی را پیگیری کرده و نشان میدهد چگونه ابن‌سینا مفهوم ارسطویی «غایت نهایی» را با شوق درونی موجودات ترکیب نموده و آن را به قانونی وجودشناختی ارتقا داده است. ایدیت واینستاین (Weinstein, 1998) نیز در بررسی‌های خود بر جنبه‌های نمادین و عرفانی عشق در آثار ابن‌سینا تأکید ورزیده و پیوند آن با نظریه فیض و سلسله‌مراتب عقول را در بافت اندیشه اسلامی تحلیل کرده است.

در سنت اسلامی پس از ابن‌سینا، متفکران مشائی مانند خواجه نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی، نظریه عشق سینوی را بسط داده و در چارچوب کلام و حکمت بحثی قرار دادند. طوسی در شرح اشارات و اساس الاقتباس، عشق را بمثابة علت غایی حرکت افلاک و نفس ناطقه تبیین میکند و میکوشد آن را با اصول منطق و برهان سازگار نماید. رازی نیز در شرح اشارات و التنبیهات، ضمن نقد برخی جهات نظریه ابن‌سینا، بر جنبه وجودشناختی عشق و نقش آن در نظام علی تأکید دارد. با این حال، رویکرد این متفکران بطور عمده در چارچوب مشائی و بحثی باقی ماند و کمتر به ساحت شهودی و اشراقی عشق پرداخته شد.

نقطه عطف این تحولات، ظهور شهاب‌الدین سهروردی و تأسیس حکمت اشراق بود. شیخ اشراق با پذیرش میراث مشائی، بویژه تعریف سینوی از عشق، آن را در پرتو هستی‌شناسی نوری بازخوانی کرد. هانری کربن (Corbin, 2003) در پژوهشهای پیشگامانه خود درباره سهروردی، نشان داد که چگونه شیخ اشراق با تلفیق برهان مشائی، شهود زرتشتی-ایرانی و نمادپردازی عرفانی، عشق را از یک مفهوم نفسانی به اصل انتظام‌بخش کیهان ارتقا بخشید. او تأکید میکند که در حکمت اشراق، عشق دیگر فقط «ابتهاج به تصور کمال» نیست، بلکه از سنخ نور است که در هر مرتبه وجود، بصورت دیالکتیک «محبت سافل به عالی» و «قهر عالی بر سافل» تجلی می‌یابد. این نگاه، زمینه‌ساز مطالعات تطبیقی متعدد در دهه‌های اخیر شده است.

پژوهشگران و متفکران معاصر فارسی‌زبان، از جمله سیدحسین نصر، غلامحسین ابراهیمی دینانی و نجفقلی حبیبی، به بررسی ابعاد مختلف عشق در حکمت اسلامی پرداخته‌اند. نصر در آثار خود، پیوند عشق سینوی با سیر تکاملی نفس و مراتب شهود عرفانی را تحلیل کرده و نشان داده است که چگونه این مفهوم در حکمت اشراق به قانون عام هستی تبدیل میشود. ابراهیمی دینانی نیز در بررسیهای وجودشناختی خود، به جنبه «علت غایی» بودن عشق در نظام سهروردی تصریح کرده و آن را پاسخ ایرانی به مسئله حرکت و کثرت دانسته است. حبیبی در

تصحیح و مقدمه‌نویسی بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با واکاوی دقیق متون، نشان داده است که سهروردی چگونه در آثار مشائی خود (مانند تلویحات و مشارع) بتدریج از تعریف تنها مشائی عشق فاصله گرفته و در حکمة الاشراق، آن را با دیالکتیک نور و ظلمت پیوند زده است.

از سوی دیگر، پژوهشهای غربی نیز به بررسی تطبیقی عشق در فلسفه اسلامی و عرفان یهودی-مسیحی پرداخته‌اند. ایزابل د‌آندیا (De Andie, 1996) مفهوم وحدت وجودی و نقش عشق بعنوان نیروی یگانه‌ساز را در سنتهای نوافلاطونی و اسلامی پیگیری کرده است. همچنین، پژوهشهایی نظیر آثار ابراهیم آبرابانل (Ibrahim Isaac Abravanel) بیانگر آن هستند که چگونه مفهوم عشق کیهانی از سنت اسلامی به اندیشه رنسانس اروپایی راه یافته و بر آن تأثیر گذاشته است.

با وجود حجمی گسترده از پژوهشها، هنوز خلأهای نظری قابل توجهی در ادبیات موضوع وجود دارد. اول اینکه، بیشتر مطالعات یا بر ابن‌سینا متمرکزند یا بر سهروردی، و کمتر پژوهشی بطور نظاممند «گذار» مفهوم عشق از دوره مشائی به اشراقی در سیر فکری خود سهروردی را تحلیل کرده است. دوم، پیوند ارگانیک میان دیالکتیک محبت و قهر، سلسله‌مراتب انوار و حرکت کیهانی در آثار شیخ اشراق، کمتر بصورت یک الگوی تبیینی یکپارچه ارائه شده است. سوم، جنبه کاربردی و انسان‌شناختی این نظریه، بویژه در تبیین سیر

صعودی یا نزولی نفس و معیار سعادت و شقاوت بر اساس جهت‌مندی عشق، مغفول مانده است. این مقاله در پی آن است که با واکاوی دقیق آثار مشائی و اشراقی سهروردی، این خلأها را پوشش داده و نشان دهد که چگونه «همه‌عاشق‌انگاری» در اندیشه او، از یک گزاره توصیفی، به اصلی هستی‌شناختی و انتظامی ارتقا یافته که پیوند ناگسستنی میان نور، جمال، حرکت و سلوک انسانی را آشکار میکند.

دوره‌بندی آثار سهروردی

آثار شیخ اشراق را میتوان به دو گروه مشائی (سینوی) و اشراقی تقسیم کرد. او تعالیم مشائی را مقدمه‌یی ضروری برای ورود به حکمت اشراقی میداند و به مریدان خود توصیه مؤکد میکند که کتاب حکمة الاشراق را تنها از کسانی بیاموزند که در حکمت مشاء مهارت یافتند. وی در آغاز این کتاب خطاب به برادران و یاران خود میگوید: پیش از تألیف این کتاب و در اثنای آن، هنگامی که موانعی در نگارش حکمت اشراق پیش می‌آمد، کتابهایی بروش مشائین نوشته و قواعد آنها را تنظیم و تلخیص کرده است؛ از جمله آنها میتوان به التلویحات اللوحية والعرشية و اللمحات اشاره کرد که در حجمی کوچک، چکیده‌یی از قواعد فراوان را گنجانده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۰). او در آغاز الهیات المشارع و المطارحات نیز تصریح کرده که روش مشائین را بیان نموده و نکته‌ها و قواعدی مهم را

بر آن افزوده است (همان: ۱/ ۱۹۴). در ابتدای پرتونامه (رسالة فلسفی فارسی) نیز به اصطلاحات مشائی و تلاش برای رفع صعوبت آنها اشاره میکند (همان: ۳/ ۲). برخی پژوهشگران معاصر به جنبه مقدماتی سایر آثار سهروردی نسبت به حکمة الاشراق توجه کرده‌اند (کربن، ۱۳۷۵: ۲۵) و عده‌یی نیز به تغییر شکلی که وی به فلسفه مشائی داده است، اشاره نموده‌اند (نصر، ۱۳۸۱: ۶۱).

سهروردی نه‌تنها عمده آثار خود بجز حکمة الاشراق- را به آموزش طریق مشائین اختصاص داده، بلکه بر ضرورت تبحر و تسلط در حکمت مشائی، پیش از ورود به حکمت اشراقی تأکید نموده است. او در خاتمه حکمة الاشراق توصیه میکند که این کتاب از نااهلان پنهان بماند و تنها در اختیار کسی قرار گیرد که در طریقه مشائین استوار شده باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۵۸). او در آغاز الهیات المشارع و المطارحات نیز اظهار میدارد که هر کس در علوم بحثی این کتاب مهارت نیابد، راهی به حکمة الاشراق نخواهد داشت (همان: ۱/ ۱۹۴). این تعبیر حکایت از آن دارد که شیخ اشراق حتی پس از تدوین حکمة الاشراق، همچنان به نگارش و تبیین آموزه‌های مشائی اهتمام داشته است. او در پایان الهیات المشارع و المطارحات، پس از سفارش به انقطاع بسوی خدا و مداومت بر تجرید، میگوید: کلید این امور را در کتاب

حکمة الاشراق قرار داده و در هیچ کتاب دیگری نیاورده است (همان: ۵۰۵). او در الواح عمادی نیز اشاره میکند که اسرار مربوط به چگونگی خلاص یافتن نفس به عالم حق را در حکمة الاشراق بیان کرده است (همان: ۳/ ۱۹۱؛ همان: ۴/ ۹۶)؛ که نشان میدهد این کتاب پیشتر تألیف شده است.

رساله‌های رمزی سهروردی نیز مشتمل بر تعالیم مشائی است، حتی در مسائلی که او آنها را به بوته نقد گذاشته است. بعنوان مثال، او درباره نظریه عقول عشره که در برخی آثارش بنحو مشائی تقریر کرده (همان: ۴/ ۱۱۸)، در حکمة الاشراق تصریح میکند که تعداد عقول یا انوار قاهره منحصر در ده تحول نیست و بیش از ده، بیست، صد و دویست است (همان: ۲/ ۱۴۰-۱۳۹). در الواح عمادی نیز پس از بیان آموزه مشائین، باختصار اشاره میکند که قول حق آن است که عقول بسیار زیادند و «ما یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (همان: ۳/ ۱۴۹-۱۴۸؛ همان: ۴/ ۶۵). با این حال، در قصه آواز پر جبرئیل عقول را به ده پیر خوش سیما تشبیه کرده است (همان: ۳/ ۲۱۰). این گذار از تقریر سینوی به تبیین اشراقی، زمینه‌ساز بازتعریف مفهوم عشق و همه‌عاشق‌انگاری در رویکرد اشراقی اوست.

همه‌عاشق‌انگاری در آثار سینوی سهروردی

شیخ اشراق در آثار مشائی خود مانند تلویحات، مشارع، پرتونامه و کلمة التصوف و

بشکلی نمادین و رمزی در رساله مونس العشاق یا فی حقیقة العشق، درباره عشق سخن گفته است. اثبات سریان عشق در همه موجودات بسبب رساله عشق ابن‌سینا در آثار شیخ اشراق بوضوح دیده نمیشود، اما عشق اول تعالی و نیز عشق افلاک را بشیوه بوعلی میپذیرد. همچنین، غلبه لذت و محبت حیوانی باطنی بر لذت و محبت حسی ظاهری مانند مثال شطرنج در تلویحات- در این دوره مورد تأکید است (همان: ۱/ ۸۶).

برای ورود به بحث همه‌عاشق‌انگاری، مفهوم‌سازی دقیق از عشق ضروری است؛ چراکه اطلاق این مفهوم به همه افراد و گروه‌های عشاق، مستلزم اشتراک معنوی آن در مراتب مختلف وجود است. سهروردی وجه تسمیه عشق را از گیاه «عشقه» میگیرد؛ گیاهی که نخست در زمین سخت ریشه میکند، سپس سر برآورده و به دور درخت میپیچد و درخت آنچنان درد و شکنجه میکشد که شیره در رگ آن باقی نماند و هر غذایی که بواسطه آب و هوا به درخت میرسد، این گیاه آن را تاراج میکند تا درخت خشک شود. همین الگو در عالم انسانیت که خلاصه موجودات است، جاری است: درختی منتصب‌القامه که به حبه‌القلب پیوسته است و حبه‌القلب در زمین ملکوت میروید. هر چه در اوست، جان دارد؛ چنانکه گفته‌اند: «هر چه آن جایگه مکان دارد/ تا به سنگ و کلوخ جان دارد» (همان: ۲۸۷).

همه‌عاشق‌انگاری

تعریف عشق در این دوره بطور کامل متأثر از ابن سیناست. در رساله فارسی پرتونامه آمده است: «عشق، ابتهاج است به تصور حضور ذاتی (و شوق حرکت نفس است به تتمیم آن بهجت)» (همان: ۳ / ۷۴). همچنین در تلویحات و کلمة التصوف تصریح میشود: «العِشْقُ هُوَ الْاِبْتِهَاجُ بِتَصَوُّرِ حُضْرَةِ ذَاتِ مَا» (همان: ۱ / ۹۱؛ همان: ۴ / ۱۳۴) که با عبارت اشارات - «عشق ابتهاج است به تصور حضور کمال» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۵۹) - همخوانی دارد.

در این چارچوب، مراتب عشاق عبارتند از: اول، عقول؛ دوم، نفوس افلاک؛ سوم، سایر نفوس (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴ / ۲۳۸). شیخ اشراق حرکت افلاک را نه از طریق مباشرت و تغییر، بلکه «علی سبیل العشق و امداد نور» میداند (همان: ۱ / ۳۸۹) و تأکید میکند: «إن لكل نوع من الأنواع المفارقة و الأثرية و العنصرية كمالاً ما و عشقاً إلى ذلك الكمال... لولا العشق ما حَدَثَ حادثٌ و لا تكون كائن أصلاً» (همان: ۴۳۳). افلاک معشوقی و مقصودی از عالم اعلی دارند (همان: ۳ / ۹۹)؛ هر فلک معشوقی قدسی دارد (همان: ۱۵۲) و همه آنها معشوقی مشترک نیز میپرستند (همان: ۱۵۳). نفوس فلکی مطیع معشوقات خود - که عقولند - هستند و عشق آنها ثابت است (همان: ۱۶۴). خداوند نیز عاشق ذات خویش است و پس از آن، عشق مقربان و لذات ایشان قرار دارد (همان: ۱۷۳). سهروردی افلاک

را «عاشقان ربانی» مینامد (همان: ۱۰۰) و آسمانها را عاشق نور قدس میداند (همان: ۳ / ۱۰۳).

نخستین نسبتی که در وجود پدید می آید، نسبت جوهر قائم به نور قیوم است. این جوهر قائم عاشق اول قیوم است و اول، قاهر اوست به نور قیومیت؛ پس این نسبت مشتمل بر محبت و قهر است و به همه نسبتهای عالم سرایت میکند. مجرد قاهر بر جسم است و معشوق وی (همان: ۱۰۴-۱۰۳). رابطه کمال و عشق نیز بدینصورت است که هر جا کمال هست، عشق هست. سهروردی مینویسد: «و بنگر که چگونه هر چیزی را کمال بخشید و او را شوقی و عشقی داد، طبیعی را بقدر طبیعی، و ارادی را بقدر ارادی، و چون نظام نگاه داشت، و وجود را بر پای داشت، به عشق جلالش و عظمتش، و اگر نه عشق عالی بودی، سافل هرگز پایدار نشدی» (همان: ۱۶۰).

در بررسی احکام و اوصاف، خدای تعالی خیر و نور و جمال محض است، پس «اشد مبتهج بذاته، عاشق لذاته فحسب و معشوق لذاته و لغیره» (همان: ۱ / ۶۱). در مشارع نیز آمده که او «اشد ادراکاً لاعظم مدرک و اجل مدرک است، پس اشد لاذ و ملتذ است، پس عاشق لذاته و معشوق لذاته است و معشوق همه موجودات است و عاشق غیر خودش نیست» (همان: ۵۰۱). حرکت افلاک نیز نامتناهی

است و این نامتناهی بودن، نشانه نور و شوق و عشقی غیرمتناهی بشمار میرود (همان: ۶۱). این حرکت برای عالم طبیعت نیست، چراکه طبیعت حقیرتر از افلاک است، بلکه برای تشبه به معشوقی است که افلاک میخواهند به آن برسند (همان: ۵۷ و ۴۴۱). هر فلک معشوق خاص خود را دارد، وگرنه حرکاتشان یکسان میشد (همان: ۳ / ۴۹-۵۱). افلاک نیز مانند انسان، دارای نفوس ناطق زنده‌اند که عاشق و مشتاق مبدع خویشند و بهیچوجه در وجد دائم و لذت متواتر بسر نمیبرند (همان: ۲ / ۲۶۹).

همه‌عاشق‌انگاری سهروردی در آثار رمزی وی نیز بازتاب دارد. در مونس العشاق، مخلوق اول «عقل» نامیده میشود که سه صفت دارد: شناخت حق تعالی (که از آن حسن پدید می‌آید)، شناخت خود (که از آن عشق یا مهر برمیخیزد)، و شناخت امکان خود (که حزن یا اندوه از آن بوجود می‌آید) (همان: ۲۶۹-۲۶۸). در بستان القلوب نیز همین سه جهت تأیید شده است (همان: ۳۸۱). عشق با حسن انس داشت و از تبسم حسن، شور و اضطرابی در عشق افتاد؛ حزن در وی آویخت و از این آویزش، آسمان و زمین پدید آمد (همان: ۲۶۹). این تمثیل نشان میدهد که عشق مدخلیتی وجودی در پیدایش عالم مادی دارد.

بازآرایی اشراقی: دیالکتیک محبت و قهر در هستی‌شناسی نوری

سهروردی در حکمة الاشراق مفهوم عشق را از چارچوب فقط مشائی فراتر برده و آن را با هستی‌شناسی نوری پیوند میزند. در این رساله، درباره محبت حیوانی، عشق انوار مدبره و نفوس، عشق افلاک و عشق نورالانوار بحث شده و تعمیم عشق در همه هستی بوضوح بچشم میخورد. او درمورد محبت حیوانی مینویسد: «الحيوانات كلها تقصد النور في الظلم و تعشق النور» (همان: ۲۰۷). او لذت جسمانی حیوانی را رشحه‌یی از لذات نوری و لذات حقه میداند و رابطه محبت و قهر را حتی در ساحت حیوانی جاری می‌شمارد (همان: ۲۲۸-۲۲۷). در تعریف لذت و الم می‌آورد: «لذت: وصول ملائم و ادراک این وصول؛ الم: ادراک حصول غیر ملائم» (همان: ۲۲۴).

در ساحت انوار، نور مدبر عاشق نور است و بر او از انوار عالی اشراق میشود: «النور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه»؛ یعنی نور عاشق سنخ خود، یعنی عاشق نور است (همان: ۲۲۴). او در ادامه میگوید:

وإذا علمت أن النور فياض لذاته وأن له في جوهره محبة لسنخه وقهراً على ما تحته، فيلزم من النور الأسفهد في الصياصي الغاسقة بسبب قهره قوة غضبية وبتوسط محبته قوة شهوانية (همان: ۲۰۴).

این عبارت نشان می‌دهد محبت و قهر در ذات نور نهفته‌اند و جریان آنها در مراتب پایینتر، موجب پیدایش قوای نفسانی میشود.

عشق افلاک نیز در این نظام بازتعریف میشود: «جميع أعداد الحركات والاشراقات مضبوطة بعشق مستمر وشوق دائم» (همان: ۱۸۵). حرکات افلاک و کواکب تنها برای مناسبات اشعه و انوار در معشوقات است و نسبت آنها به یکدیگر تابع مناسبت معشوقات آنهاست. اگر معشوق همه افلاک یکسان بود، حرکاتشان نیز یکسان میشد؛ پس هر فلکی معشوقی خاص دارد (همان: ۱۷۷-۱۷۶). برازخ علوی در حرکت دوری مشترکند، زیرا برای تشبه به معشوق واحد یعنی نور اعلی حرکت میکنند، اما در جهات مختلفند، چون معشوقات مختلف (انوار قاهره) دارند (همان: ۱۷۸). حرکت دائمی و نامتناهی افلاک معلول عشق مستمر و دائمی آنهاست (همان: ۱۸۵) و حرکاتشان برای نیل امر قدسی لذیذ انجام میشود (همان: ۱۸۵-۱۸۳).

نورالانوار بعنوان اجمل و اکمل موجودات، عاشق ذات خویش است و عاشق غیر نیست. او قاهر بر ماسوا و معشوق خود و غیر خود است (همان: ۱۳۶). همانگونه که نوریت نورالانوار قابل قیاس با غیر نیست، لذت و عشق او نیز نامتناهی و سنجش‌ناپذیر است. ظهورش افزایش نمی‌یابد، پس لذت و عشقش به ذاتش زیادت نمیپذیرد (همان: ۱۳۶). نورالانوار نور خود را بر

پایین اشراق میکند و نور اقرب (صادر اول) هم عاشق نورالانوار است و هم عاشق خویش؛ البته محبت او به خود، مقهور در قهر محبت نورالانوار است، زیرا خود نور اقرب نیز مقهور نورالانوار است (همان: ۱۳۴-۱۳۳ و ۱۳۷).

رابطه مهر و قهر در تمام مراتب هستی جاری است: «للعالی علی السافل قهر و للسافل إلی العالی شوق و عشق» (همان: ۱۳۶) یا «فی سنخ النور الناقص عشق إلی النور العالی» (همانجا). این قاعده چنان گسترده است که سهروردی بصورت عام اعلام میکند: «فانتظم الوجود كله من المحبة والقهر» (همان: ۱۳۷). او در جای دیگر تأکید مینماید که محبت در هر علت و در هر معلولی هست: «لكل علة نورية بالنسبة إلی المعلول محبة وقهراً و للمعلول بالنسبة إلیها محبة يلزمها ذل». بهمین دلیل، وجود بر اساس تقاسیم نوری و غاسقی و محبت و قهر، و عز لازم برای قهر نسبت به سافل و ذل لازم برای محبت نسبت به عالی، واقعاً بر ازدواج استوار شده است؛ چنانکه خداوند در آیه ۴۹ سورة ذاریات میفرماید: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (همان: ۱۴۸).

سهروردی پیش از این سخن، انوار و غواسق را از حیث غلبه قهر یا محبت تحلیل کرده و آنها را به شش دسته تقسیم میکند: (۱) نوری که قهر بر او غالب است؛ (۲) نوری که محبت بر او غالب است؛ (۳) غاسقی که قهر در وی غالب است (برخی کواکب مستتیر)؛ (۴) غاسقی که

محبت در او غالب است (برخی کواکب مستنیر دیگر)؛ ۵) غواسق غیرمستنیر که قهر بر آنها غالب است (اثیریات مؤثر در عدم فساد)؛ ۶) غواسقی که محبت و ذل بر آنها غالب است (عنصریات مطیع عاشق اضواء قبیحه خود هنگام احتجاج) (همان: ۱۴۸-۱۴۷).

در تبیین فیزیکی-متافیزیکی، سهروردی حرکت و حرارت را معلول نور میدانند:

لما كانت المحبة و القهر من النور، و الحركة و الحرارة أيضاً معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل فی النزوع و الشهوات و الغضب، و يتم جميعها عندنا بالحركة، و صارت الاشواق أيضاً موجبة للحركات (همان: ۱۹۶).

بدین ترتیب، عشق نه تنها در ساحت مجردات، بلکه در حرکت و حرارت عالم مادی نیز کارکردی علی و انتظامی دارد.

تحلیل کارکردهای کیهان‌شناختی و انسان‌شناختی

با واکاوی تحولات مفهومی عشق در آثار سهروردی، آشکار میشود که همه‌عاشق‌انگاری در نظام فکری او از یک گزاره توصیفی یا روان‌شناختی صرف، به اصلی کارکردی و تبیینی در دو ساحت کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی ارتقا یافته است. در ساحت کیهان‌شناختی، سهروردی با جایگزینی دیالکتیک «محبت و قهر» بجای علیت صرف مشائی، قانونی پویا برای انتظام هستی عرضه میکند. بر این اساس، حرکت

افلاک نه برای دستیابی به امری مادی یا پستتر، بلکه ناشی از شوقی نامتناهی به تشبه به معشوق قدسی خاص هر فلک است (همان: ۲/ ۱۸۵-۱۷۶). این حرکت دائمی، معلول عشق مستمر انوار مدبره است که با دریافت اشراق از انوار عالی، همواره در فعل و کمال میمانند. جالبتر آنکه سهروردی حتی پدیده‌های فیزیکی عالم طبیعت مانند حرارت و حرکت اجسام را معلول مستقیم همان دیالکتیک محبت و قهر در سنخ نور میدانند؛ «لما كانت المحبة و القهر من النور، و الحركة و الحرارة أيضاً معلولاه... فصارت الاشواق أيضاً موجبة للحركات» (همان: ۱۹۶).

بدین ترتیب، کل سلسله‌مراتب وجود، از نورالانوار تا عناصر چهارگانه، در شبکه‌ی نظاممند از شوق صعودی و قهر نزولی بهم پیوسته‌اند که وحدت در عین کثرت را در نظام هستی تضمین میکند.

در ساحت انسان‌شناختی، این اصل کیهانی بعنوان معیار سیر تکاملی یا انحطاطی نفس بازتعریف میشود. سهروردی انسان را عصاره عالم میدانند که سرنوشت اخروی و معنوی او در گرو «جهتمندی عشق» است. اگر عشق نفس بسوی انوار عالی و کمالات مجرد شعله‌ور گردد، نفس از غاسقیت رها شده و بسوی نور اقرب و در نهایت، نورالانوار صعود میکند که این همان سعادت حقیقی و کمال نفسانی است (همان: ۴/ ۱۶۰؛ کربن، ۱۳۷۵: ۱۸۲). در مقابل، «عشق معکوس» یا دلبستگی

عالی به سافل، یعنی غرق شدن نور مجرد در ظلمت مادیات و شهوات حیوانی، عامل انحطاط و شقاوت شناخته میشود. این وارونگی، خروج از سنت طبیعی هستی و اسیر شدن در چرخه قهر سافل بر عالی است. از این منظر، ریاضت، تجرید و سیر سلوکی در اندیشه اشراقی، نه نفی عشق، بلکه تصفیه، تعدیل و جهتهی آن بسوی معشوق حقیقی است. سهروردی با این تبیین، اخلاق و عرفان را از دستورات انتزاعی خارج کرده و آنها را بر پایه یک ضرورت هستی‌شناختی استوار می‌سازد.

بنابراین، کارکردهای کیهان‌شناختی و انسان‌شناختی همه‌عاشق‌انگاری دو روی یک سکه‌اند. نظم افلاک و سیر نفس انسان هر دو از یک قانون واحد پیروی میکنند: شوق موجود ناقص به کمال و سلطه کمال بر ناقص. این همسنخی میان عالم کبیر و صغیر، نشان می‌دهد که سهروردی چگونه با تلفیق برهان مشائی، شهود اشراقی و نمادپردازی عرفانی، عشق را از یک صفت انسانی به قانون عام هستی تبدیل کرده است. در این قانون، نور، جمال، محبت و قهر نه اجزاء منفک، بلکه وجوه یک حقیقت واحدند که سلسله‌مراتب وجود را در حرکتی صعودی-انتظامی حفظ میکنند و راهی برای تبیین یکپارچه حرکت کیهان، پیدایش طبیعت و رستگاری انسان می‌گشایند. از این رهگذر،

همه‌عاشق‌انگاری سهروردی نه تنها پاسخی متافیزیکی به مسئله چرایی حرکت و کثرت است، بلکه الگویی نظاممند برای فهم پیوند ناگسستنی میان هستی، معرفت و سلوک انسانی ارائه می‌دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که مفهوم همه‌عاشق‌انگاری در اندیشه سهروردی، طی گذاری نظاممند از الگوهای مشائی به چارچوب هستی‌شناسی نوری، دچار تحولی بنیادین شده است. سهروردی در دوره مشائی، تعریف سینیوی عشق بعنوان ابتهاج به تصور حضور کمال را می‌پذیرد و آن را محرک حرکت افلاک و پیونددهنده مراتب وجود میداند، اما در دوره اشراقی، با تأسیس حکمت النور، عشق را از ساحت روان‌شناختی فراتر برده و آن را اصل انتظام‌بخش کیهان معرفی می‌کند. در این نظام، دیالکتیک «محبت سافل به عالی» و «قهر عالی بر سافل» قانون عام حاکم بر تمام مراتب وجود است. حرکت افلاک، پیدایش حرارت و حرکت در اجسام، و حتی سیر صعودی یا نزولی نفس انسان، همگی در پرتو این دیالکتیک تبیین میشوند. سهروردی معیار سعادت و شقاوت را در جهت‌مندی عشق میداند: عشق سافل به عالی موجب کمال و صعود است، درحالی‌که عشق عالی به سافل (یا غفلت از نور و دلبستگی به

غاسق) موجب انحطاط و شقاوت میگردد. بدین ترتیب، همه عاشق‌انگاری در حکمت اشراقی نه یک نظریه ادبی یا اخلاقی صرف، بلکه اصلی هستی‌شناختی است که پیوند نظاممند میان نور، جمال، محبت، قهر و سلسله‌مراتب وجود را آشکار می‌سازد و ظرفیت تبیینی فلسفه اسلامی را در مقایسه با الگوهای پیشینی، بنحوی چشمگیر ارتقا میبخشد.

این بازتعریف هستی‌شناختی از عشق، نه تنها نشان‌دهنده نبوغ سهروردی در تلفیق برهان مشائی و شهود اشراقی است، بلکه گامی اساسی در پاسخ به مسئله کهن «چرایی حرکت و انتظام عالم» بشمار میرود. با قرار دادن عشق در کانون هستی‌شناسی نوری، شیخ اشراق راه را برای تبیین وحدت در عین کثرت، و پیوند دیالکتیکی میان مجردات و مادیات هموار ساخت. این الگو، علاوه بر غنای دروندینی، از ظرفیت گفتگوی سازنده با مکاتب فلسفی غربی و عرفان تطبیقی نیز برخوردار است. بنابراین، واکاوی همه‌عاشق‌انگاری سهروردی میتواند سرآغاز پژوهشهای میان‌رشته‌یی تازه‌یی در زمینه فلسفه

طبیعت، انسان‌شناسی عرفانی و هستی‌شناسی مقایسه‌یی باشد.

منابع

- ابن سینا (۱۳۷۵) الاشارات والتنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: بلاغت.
- (۱۳۸۸) مجموعه رسائل (هفده رساله)، تصحیح و توضیح سید محمود طاهری، ترجمه محمود شهابی، ضیاءالدین دری و محمد مهدی فولادوند، قم: آیت اشراق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کربن، هانری (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۱) سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.
- Boas, G. (1967). Love. in *The Encyclopedia of philosophy*, ed. by P. Edwards, vol. 5, pp. 89-95. New York: Macmillan.
- Corbin, H. (2003). *The man of light in iranian sufism*, trans. N. Pearson, Omega Publications.
- de Andia, Y. (1996). *Henosis: L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden: Brill.
- Weinstein, E. (1998). Ibn Sina and mystical Love. in *Islamic philosophy and mysticism*. Ed. by P. Morewedge, Delmar, NY: Caravan Books.